

ライブニッツにおける人間の有限性

——スピノザの影響から考える——

発表者: 丸山諒士 MARUYAMA Ryoji

コメンテーター: 片上平二郎

司会: 佐々木一也

1 序

ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライブニッツの哲学は『モノドロジー』と呼ばれる90の命題からなる小品に、その全体像が凝集されている。予定調和や最善世界といった概念の説明がそこではなされており、その中核が題名にも使われているモノダである。「モノダ」という言葉は単一を意味するギリシャ語のモナスを語源としていて、ライブニッツが知人のオランダ人神秘思想家ファン・ヘルモントから受け取り、以後彼の思想の中心概念として後世に伝わった。モノダは部分を持たないという意味で単純な実体であり、当然それ以上分割できず、世界を構成する最小単位である。同じく物質の最小単位として考えられたアトムとは異なり、モノダはその本性として「力(コナトゥス)」であり、自発的に多を統一する。言い換えると多様なものをモノダという一の内では表出する(exprimer)。その表出(知覚perception)の推移的状态が表象である。表出、表象というと何か外にあるものを写して表すかのような印象が持たれるが誤りである。モノダは自発的に動くため、(神を除いては)何ものからも作用を受けない。このことの比喩的な表現が「モノダは窓がない」という有名な一文である。そのような性質のモノダが無数にあり、互いに干渉し合わずに共在するのが宇宙である。干渉し合わないにもかかわらず、すべてのモノダは神の計画に乗って調和して振る舞う。分かりやすく言えば、カエサルとクレオパトラは互いに干渉であるが、それぞれが自発的に振る舞う結果、互いに会い、子をなすと

いった具合である。さらにライブニッツは、クレオパトラに会わないカエサルも可能であるように、他にも無数の可能性がありうるので、神は意志によってあらゆる共可能な世界の中で最善のものを選んだと言い、この我々が生きる世界がその最善世界だとした。その最善世界ではあらゆるものが互いに調和しているので、どの個体をとっても、宇宙全体がその内に表象されていることになる。例えばカエサルにはすべての先祖、祖先、彼が触れた、見た、聞いたすべてのもの、彼を構成するすべての物質、彼の存在を知るものすべてが含まれている、というようにである。

このような哲学体系は奇怪で理解し難いとされる。事実、一見したところでは矛盾があり、整合性がないようにも見えてしまう。今回の発表では、しばしばモナドロロジーがはらむとされる混乱を、人間の有限性という観点から照らすことで、単なる欠陥としてではなく意義あるものとして理解することを試みる。そのためまず2章において、彼の哲学においては有限性とはどういう状態を指すのか、その原因は何であるのかを示す。その上で「人間の有限性」とは何であるかを確認し、それが彼の哲学において持つ意義を提示する。続く3章では、私と同様にモナドロロジーのはらむ混乱、とくに自由意志をめぐる問題を、やはり欠陥ではなく意義あるものとして解釈をした山本^{まこと}信の議論を参照する。そこで我々は人間の有限性を重視する解釈が、山本のそれと通底しており、それを補強することを確認する。最後にこれまでの話を踏まえ、4章でバルフ・デ・スピノザの哲学とライブニッツ哲学を対比させ、ライブニッツが抱え込んでいた困難は、現代の我々にとっての困難を先取りしたものであったことを示す。

2 有限性

2.1 有限であるとはどういうことか

ライブニッツにおいては表象（知覚）が判明ではないということが、そのものが有限であることを意味する（Leibniz [1714]1954=1949a: 237）。具体的に言うと、序で述べたとおりモナドは全宇宙を表

象しているため、我々が月を見れば月の砂粒もその表象のうちに含まれているのであるが、当然、我々には月の砂粒は見えない。同様に、海を見てもプランクトンは見えず、未来のことは分からないのであり、過去のすべてを記憶しているわけでもない。このように無限を表象しながらも、そのすべてを詳らかにできるのではないことが、有限であるという状態である（以降このことをイメージしやすいように、適宜「表象の暗さ」と表現することがある）。

2.2 どうして有限であるのか

この有限性はなぜ生じるのかということを考えたい。まず、あらゆるモナドが神の被造物であるという点で、神から制限を受けているのだから、モナドは有限なのだと説明することができる。しかし先に「モナドに窓はない」に触れた部分で、モナドは自発性や独立性といった特徴を持っており、またライプニッツはこのことを強調しているため、神からの制限という外的要因はむしろ例外的であると考えべきであり、モナドの内側にその原因を求めなくてはならないだろう。モナドの表象は無限を含みつつも、それを限なく完全に表象できるわけではないことが有限性の意味であった。そこで以下の引用を上野修（2012）の議論を参照しながら詳解し、モナドの有限性の内的原因を考えたい。

〔①〕精神は自分自身を見てもそこに判明に表現されていることしか読み取ることができない。〔②〕精神は自分の髪を一度にすっかり展開することはできない。〔③〕その髪は無限に及んでいるのである。（Leibniz [1714]1954=1949a: 272）

はじめに、①は有限性について述べている。そして③、②、①の順番で因果関係にあることが分かる。まず、無限なるものは定義上どこまでいってもその先があるため、一度に全体を展開することはできないのであるから、③が②の原因であることは明白である。②が①の原因であることもまた、一度に全体を展開することができないのであれば、その部分しか読み取れないことは明らかであるため、やはり明白であろう。そうすると、我々が求めている有限性、つま

り①のおおもとの原因は③であることになる。以上でモナドの有限性の原因が内的に説明できた。では②と③で述べられる「襞が無限に展開する」とは何を比喩しているのか。私は上野の解釈を採って、モナドの表象である諸事実の真理分析が無限に続くことを指している（上野 2012: 211-2）と解釈する。具体的に示すと、「カエサルはルビコン川を渡る」という事実の真理を分析すると、「カエサルはローマを帝政にしようとしている」という事実の真理が導出される。しかしこれもまた分析することで「カエサルは共和制に懐疑的である」という事実の真理が導かれる。このように、世界はあまりにも複雑多様であるために、分析は無限に続いて終わりにえない（Leibniz [1714]1954=1949a: 247-8）。この無限である表象の分析不可能性からは、客観的事実として捉えた場合には「世界の不透明性」（上野 2012）が、主観的事実として捉えた場合には「表象の暗さ」が、導出される。

2.3 己の有限性を自覚すること

「世界の不透明性」とは世界には不明な部分があることを、「表象の暗さ」とは自分には分からないことがあることを意味している。表象の暗さとは有限性のことであるため、自分には分からないことがあることに気付くこと（無知の知）、すなわち世界の不透明性に気付くことが、有限の自覚であることが分かる。この自覚された有限性こそが、本論のテーマである「人間の有限性」である。

2.4 「人間の有限性」の意義

人間は分からないことを目の前にした時、「なぜ、どうして」と問いを浮かべるだろう。逆に言えば、分からないことがあることに気付くことができれば、何かを問うことすらできないことが推論できる。こうして人間が現前する世界に対して「なぜ、どうして」と問いかけ理由を求めるのは、人間の有限性に起因することが分かる。ライプニッツは「すべてのものについてそれが真であるためには、あるいは存在しているためには、それが他でもなくそのようである十分な理由がなければならない」という「充足理由律」（Leibniz

[1714]1954=1949a: 239-40) を、彼の掲げる二大原理の1つとして主張している (Leibniz [1714]1954=1949a: 239)。この態度の背後には、意識的であったかどうかはともかく、人間の有限性というものを非常に重く受け止める精神があったのではないだろうか。

さらにライプニッツ哲学に見出すことのできる実践的態度の重視という点も、人間の有限性と深い繋がりを持つと私は考えている。次章よりこれについて述べよう。

3 実践的態度に立脚するモナドロジー

本章では山本信の著『ライプニッツ哲学研究』(1953)における興味深いモナドロジー解釈を扱う。山本は他の識者と同じくモナドロジーの中に困難があることを述べながらも、それを積極的な形で捉え直そうと試みている。具体的に彼が言及するのはライプニッツの自由論である。山本は、ライプニッツの自由論は「如何にしてもスピノザ的な決定論及び自由概念しか出て来ない、と見られるのが普通」であり、「それにも拘らず因習的な自由概念を採り、それを何とかして説明づけようとしているのは、論理的帰結を率直に表明する勇敢さを欠く折衷主義者の曖昧さ」に過ぎないとされがちであるが、そこに留まりはせず、しっかりと「ライプニッツは自由というものが何処に成立すると考えたか、を見直そう」と述べる(山本1953: 91-2)。さらに、そのようにライプニッツの自由論を掘り下げることによって彼の思想の立脚点そのものを見出しうるとも宣言している(山本1953: 92)。

山本が指摘するライプニッツの自由論の困難とは「神によって予定された振る舞いをするにもかかわらず、なぜモナドは自由であると言えるのか」というものである。ライプニッツはこれに対して、簡略して言えば、「モナドには窓がなく、独立して自発的に振舞っているだけであるから、たとえ神によってその振舞いが決定されていたとしても、自由である」と答える (Leibniz [1686/1686-90]1993=1950: 247-8)。しかしこのような説明は詭弁じみていると断じざるをえず、納得するのは困難であろう。ただし山本にとって問題なのは、なぜライプニッツはこのような空論めいた自由論を振りかざす

のか、ということである。

山本は自由という問題は基本的に倫理問題に関わるのだと述べたうえで（山本 1953: 93）、ライプニッツの自由論には「実践的確信」（山本 1953: 102）があるのだと主張する。その主張の根拠は『形而上学序説』における以下のような文言である。すなわち「我々の意志は、必然性と対立する意味に於て、〔神の決定に対して〕無関心の状態にある」（Leibniz [1686/1686-90]1993=1950: 137）、つまり我々は神の決定に関して無知である、あるいは「神の決定は予め知るわけに行かない以上はその精神が既に現実には罪を犯した時でなければ、どこから『罪を犯すにきまっている』ということが知れよう」（Leibniz [1686/1686-90]1993=1950: 138）、あるいは「あなたには知ることができないこと、あなたに少しも光を与えることができないことなどは考えずに、あなたにわかっている義務に従って行動しなさい」（Leibniz [1686/1686-90]1993=1950: 138）等々である。確かにライプニッツの言うとおり、たとえ神によって我々の行動が決められていようとも、我々は自分がこれから何をするのかを予め知ることができない。しかしそれは自由の論理的証明ではなく、せいぜい実践的生の経験による直証にしかない。ところが山本はここで翻って「むしろ、形而上学の理論そのものが実は道徳的な実践的態度の上に立脚していたのである、と考えられないだろうか」（山本 1953: 103）と主張するのだ。この主張は一見すると突飛なものに見えるが、山本はライプニッツが善なる神と道徳法則——自由は道徳に関わることを確認した——の問題について語る部分を示しながら、持論を補強していく。ライプニッツにおいて形而上学的な道徳論は善なる神の存在により展開されるが（Leibniz [1714]1954=1949a: 282, 285）、その神の善意、偉大さは理性的精神（つまり人間）がそれを認識し、嘆賞しないのであれば、その光栄を失うと彼は語る（Leibniz [1714]1954=1949a: 286）。要するに、理性的精神によって倫理的态度を持つ人間との交流こそが、神の道徳性の主要点をなしているのだ（Leibniz [1703]1990=1987: 218）。

ところで、どうして山本の言うように、ライプニッツの哲学は実践的態度から出発する必要があるのかを考えなければならない。私は先ほど考察した「人間の有限性」がその一因であると考えている。というのは、我々は神の決定を知らないからこそ、まず実践に立脚し

なければならなかったのであり、その無知、その無知の気付きこそ、まさに私が「人間の有限性」として掲げたものであったからだ¹。山本の示した実践的生の経験による自由の直証は、人間の有限性という袋小路にその根を持っている。

4 ライブニッツとスピノザ

横胆汁がかれ〔引用者注：ライブニッツ〕の内側から沸き上がった。かれは上機嫌の仮面をはずし、怒り狂ってかれの形而上学的な卓越性をひけらかし、かれの証明を殴り書きした。それからかれは椅子をけて立ち上がり、書いたものの一語一語を暴力的な正確さで声に出して読んだ。かれは聞き手に無条件の承認を求めたのである。

この瞬間は、動いている二人の哲学者の完璧なスナップショットである。スピノザは座っている。身動きもせず、深い無関心のうちにいる。(Stewart 2007=2011: 258)

4.1 近代理性主義の代表としてのスピノザ

本節ではスピノザの哲学の主要な特徴を3つ挙げ、それが近代理性主義的思考であることを指摘する²。

第一に、最も有名な「神すなわち自然」について考えよう。本論とは直接的な関係がないため証明までは詳らかにしないが、スピノザはこの世界には実体と呼ばれうるものは1つしかなく、それ以外には何も存在せず、そしてその唯一の実体が神、すなわち自然であると考えた。そのため、スピノザ哲学において神は、世界の外側において善意によって創造を行うというようなことはまったくなく、神が世界そのものであることになっている。このような思想の下では、この世界はそれ以外は不可能という意味で必然的にそのようであるのであり、当然、そこに目的論的な世界観は成立しえない。

第二に、そのような神を措定するスピノザにとって、善の規範としての超越者などは人間の妄想でしかない。だから彼は神権政治を批判し、また聖書の記述も一部を人による創造だと判断した。

最後に、絶対的な善の拠り所を否定したスピノザは諸個人の自利を基盤にする理性による道徳を提言した。

以上3つの特徴から考えられることは、スピノザは神の善性を否定し、また当然神権政治を批判し、民主主義の基盤となる思考を築き上げていたこと、さらに聖書批判などに垣間見られるように近代科学にも相性のよい思考を持っていたことである。やや極端に総括すれば理性至上主義とでも言うべきこの思考様式は、我々にとって資する部分もちろんあったが、しかし同時に形式的に過ぎた場合にはらまれる危険性も世に開け放ったのだということを心に留めておこう。

最後に、スピノザの近代性とは無関係であるが、以降の論で抑えるべき点として、人間という存在がスピノザにおいては神の一樣態として捉えられていることを確認する。

4.2 ライブニッツとスピノザの対立

これらを踏まえた上でライブニッツとスピノザの哲学とを比べてみたい。本章冒頭で引用したマシュー・スチュアートによれば「二人の哲学のあいだの違いは、それぞれがそうと考えているような世界の本性の違いではなくて、それぞれがそれに帰している意味ないし価値にかかわるのである」(Stewart 2007=2011: 378)。彼は両哲学を3つの概念で比較しているが、この説ではとくに本論のテーマと強く関わり、かつ論を整理してくれる「神」(Stewart 2007=2011: 302-9, 362-7)と「精神(あるいは自由)」(Stewart 2007=2011: 309-24, 367-75)という観点を検討する。

まず神という観点から考えると、両者ともに合理的な神、つまり聖書と矛盾するような科学的真理との整合性が保たれるような神を求めていた点では一致する。2人が活躍した17世紀は、めざましい自然科学の発展により聖書と矛盾するような新事実が次々に発見された。ライブニッツやスピノザに限らず、デカルトやマルブランシュなど当時の哲学者たちはこのような新事実とキリスト教の神とが整合的に受け入れられるような神像を目指していたのである。そしてあくまでライブニッツは法則性のある自然の創造者としての神が、同時に知性と意志により最善世界を選ぶ神であるような哲学を築こ

うとしていた。彼は中世以来の伝統的な信仰対象としての神を維持する方針を採っていたのだ。一方でスピノザは先ほど確認したように、善悪の基準でもなく、世界外の創造者でもない「神あるいは自然」という仕方でも神について再考した。スピノザ哲学は主著『エチカ』の幾何学的体系に象徴的なように非常に精緻で整合性があるように思われる。ここで、なぜライプニッツは自身の哲学を複雑怪奇にしながらもあくまで神に善を帰さなければならなかったのか、という疑問が生じるであろう。もちろん時代の制約もあったであろうが、別の答え方を本節の最後で提示したい。

次に精神、とくに精神の自由について取り扱う。既に確認したようにライプニッツは、神の意志によって我々の振る舞いは予定されているとはいえ、我々はその決定を知りえないということから、自由について論じていた。実はスピノザはまったく同じことを指して、真逆のことを主張している。彼によれば、必然性に支配された世界において自由の原因としての意志はありえず (Spinoza [1677]2012=1951a: 74-5)、それにもかかわらず人間が自由であると思い込んでいるのは、我々が自らの意欲や欲望の原因について無知だからなのだ (Spinoza [1677]2012=1951a: 83)。スチュアートの指摘を端的に代表するこの見解の相違には、有限性に対する姿勢の違いが見られよう。ライプニッツは有限性、そしてそれへの自覚にこそ、神の意志に沿って理性的判断によって行為するという自由の可能性を見出している。しかしスピノザにおいて有限性の自覚とは——やはり本論と直接の関係がないので詳らかにしないが——神との真の関係へと至る (Spinoza [1677]2012=1951b: 135) 1つの契機に過ぎないように見え、有限性は人間を混乱させる要因として語られているのだ (Spinoza [1677]2012=1951b: 106-7)。

最後に先ほど保留した問題に取り掛かる。「なぜライプニッツは神に善を帰さなくてはならないか」ということを考え始めると、そもそもライプニッツにとって「神が善である」という命題がそれ以上遡ることのできない証明不可能な自同命題、つまり上野の表現を借りれば「信仰命題」(上野 2013: 242) であったという事実突き当たる。すると当の問いは「なぜライプニッツは神(善)に神(善)を帰さなくてはならないか」という無意味な言明となる。

5 結語

ライプニッツが「神は善である」という信仰命題から出発したことは、山本の言う実践的態度からの立脚と合致している。信仰とはまさに1つの実践であるからだ。またここから私は、ライプニッツのモノドロロジーが「循環的」(山本1953:104)でありうるとの山本の指摘は非常に鋭い考える。というのは今まで確認してきたことを振り返れば、ライプニッツ哲学は、理性的精神による善なる神の信仰と徳の実践がない限り、自由と善と神の形而上学的証明は成立せず、もしこの形而上学が正しくないならば、徳の実践と信仰は無意味になるという、循環構造にあるからだ。

実践の面を強調したがもちろんライプニッツは数学者であり、スピノザと同じく理性主義的な面も持っていた。彼が直面した問題は、理性による問題解決が持つ普遍性を尊重しつつ、かつあくまで人間は有限な存在であることに注視することであったのではないか。人間が有限な存在であることを強く捉えて前提とすると、普遍的真理を立てそこから演繹する構造も、諸経験の一般化による帰納的構造も、どちらも心許なくなる。どちらもとらず、また何かに狂信的になるのでもなく、相対主義も採ろうとしなかった結果が、信仰・善行・徳と善なる神を擁する形而上学が支え合う循環構造だったのではないだろうか。もしもそう捉えることができるのなら、モノドロロジーが抱えているこの困難は、今の我々にとっても依然として困難なのである。

[注]

- 1 ライプニッツが自由意志があると主張する時は、本来は常にモノダの自発性、独立性に言及する。彼は「多くの聡明な人が信じた如く我々が自由なのは外観だけの話で実行上間に合うというだけの程度に過ぎないなどと言う代りに、むしろ我々が引きずられているのは外観だけの話で形而上学の用語の厳密な意味において我々は他のあらゆる創造物の作用に対して完全に独立だと言わなければならない」(Leibniz [1695]1993=1949b: 81) と述べており、無知に由来する自由論をはっきりと退けている。しかしながら、決定を知らないがゆえの自由についてあえて触れることがあることもまた事実なのである。注目すべきはライプニッツがこのような仕方では自由を語るの自由の証明をする時ではなく、倫理的なテーマにおいて自由(ないし決定論)に言及する時であったということである (Leibniz

[1686/1686-90]1993=1950: 136-40). つまりライプニッツが強い決定への無知による自由論を語るのは倫理的判断に関わる場面だったと言ってもよいだろう。私はこの仮定の上で、ライプニッツの自由論から人間の有限性へと議論を接続している。

- 2 本論でのスピノザ理解はスチュアート、および彼が大きく影響を受けたと公言する (Stewart 2007=2011: 405-6) Jonathan Israel (2001) を基本的に受け入れている。

〔文献〕

- 上野修, 2012, 「スピノザとライプニッツ——世界の不透明性について」 酒井潔他編『ライプニッツ読本』法政大学出版局, 208-18.
- , 2013, 『哲学者たちのワンダーランド——様相の十七世紀』講談社.
- 山本信, 1953, 『ライプニッツ哲学研究』東京大学出版会.
- 米山優, 1980, 「モナドの外にあるもの」『哲学雑誌』95(767): 178-95.
- Israel, J. I., 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press.
- Leibniz, G. W., [1714] 1954, “Principes de la philosophie ou Monadologie,” André Robinet ed., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison; Principes de la philosophie ou Monadologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 68-127. (= 1949a, 河野与一訳「单子論」『单子論』岩波書店, 210-88.)
- , [1695] 1993, “Système nouveau de la nature et de la communication des substances,” Christiane Frémont ed., *Système nouveau de la nature et de la communication des substances: et autres textes 1690-1703*, Paris: Flammarion. (= 1949b, 河野与一訳「実体の本性及び実体の交通並びに精神物体間に存する結合についての新説」『单子論』岩波書店, 60-84.)
- , Jacques Brunschwig ed., [1703] 1990, *Nouveaux essais sur l’entendement human*, Paris: Flammarion. (= 1987, 米山優訳『人間知性新論』みすず書房.)
- , Georges le Roy ed., [1686/1686-90] 1993, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris: J. Vrin. (= 1950, 河野与一訳『形而上学序説』岩波書店.)
- Spinoza, de Benedictus, [1677] 2012, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata...*, Nabu Press. (= 1951a・b, 畠中尚志訳『エチカ 上・下』岩波書店.)
- Stewart, Matthew, 2007, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*, W W Norton & Co Inc. (= 2011, 桜井直文他訳『宮廷人と異端者——ライプニッツとスピノザ』書肆心水.)

質疑

コメンテーターのコメント

コメンテーター 2つの問題レベルがあると思います。1つは、ライプニッツとスピノザの関係を哲学内在的に考えていく作業のレベ

ルです。もう1つは、哲学内在的に考えている作業を現代社会という問題に合わせながら考えることで、この問題のアクチュアリティを確認するというレベルです。1つ目のレベルは、アドルノやベンヤミンを研究している私にとっても、その二人の思想がともに、決定的な部分でライブニッツのモナドを引いてくるところがあって、有限性と無限性がそこでどのように絡み合うかという議論が結構大事なもので、とても面白かったです。例えば、山本信氏の議論を引き合いに出していますが、それは60年以上前の議論であるにもかかわらず、とてもエキサイティングで面白いと思いました。山本氏の60年前の議論があれば面白いのになぜ今に引き継がれていないのかとか、結局プラグマティズムにこれが吸い寄せられてしまうのではないとか、いろいろ考えさせられます。最近の研究で國分功一郎さんの『スピノザの方法』という本がありますね。あの本では、むしろスピノザの中にも信仰命題と実践的態度を読み込むということをしているのですよね。だから、むしろこの発表で言われているライブニッツに出てくる問題というのは、その本ではスピノザについて言われているような気がしたりもします。私自身が哲学プロパーではなく、今の國分さんの理解も正しいかどうか分からないので、このことはちょっと指摘するに留めておきます。ただし、その哲学内在的なレビューは、私にとってはとてもエキサイティングなものでした。

この考え方を哲学のアクチュアリティというか、現代の問題に結びつける時に、2つ目のレベルの疑問点が出てきます。この点はやや大きな問題に発展します。

この発表ではスピノザを近代主義の権化として見立てて、それに対して、ライブニッツをそれに対するアンチとして、ライブニッツの非近代性、アンチ近代性に可能性を託すという議論がなされています。私は社会学者なので近代という問題をずっと考えていますが、むしろ私の直感で言うと、ライブニッツのほうが近代的であるような気がするのです。むしろ科学主義のような発想はスピノザからよりもライブニッツのほうから出てくるのではないかと思います。例えば、発表ではスピノザの目的論的世界を考えないということが理性主義の1つの前提になっていますよね。ただこれに対しては、フランスのポストモダン思想の中で、例えば、アルチュセールやドゥ

ルーズが、スピノザに目的論的思考がないことを近代の権化である目的論的思考論者であるヘーゲルと対比させながら、スピノザをヘーゲルの枠にとらわれない没近代的思想家、かつポストモダンの思想家と捉える流れがあったりします。フランスポストモダンにおけるスピノザ理解というのがどれぐらい妥当であるのかは分かりませんが、スピノザがむしろポストモダンの思想の前提に使われたりすることがあるのです。ですから、目的論的世界を考えないことが果たして理性の科学的合理性と直結するものなのかどうか、むしろ科学的合理性は基本的には意図、目的、過程の三者間の相互関係で成り立っているところがあって、目的論がないということが本当に近代理性主義の権化として語られうるのか疑問があります。

そういう意味で言うと、むしろライプニッツ的な不可知論のほうで、分からないものがあるからそれを分かるために何か組み立てるというような形で、科学的合理性に近いのではないかと考えられるのではないのでしょうか。むしろライプニッツ的な有限性あるいは不可知論のほうが近代と親和したものを感じるのですが。

それに関連して、例えばヴォルフ・レベニースという人が『理性の夢』という本を書いていて、その中で自然破壊の話をしています。自然破壊がなぜ起きたかという思想的背景を見てゆくと、ある時期まで、有限な人間は神が造った自然は無限だと認めていたので人間が何をして自然が壊れることはなかった。むしろ、その後の人間の有限性によって世界の無限性に対する信仰と信頼が反省的に自覚されていない状況のほうが、自然破壊は進んだのではないかという話です。人間の自然に対する暴力は、無限の自然とそれに無自覚で自らの有限性ばかりに自覚的な人間というペアのほうが、自然とその無限性を認める人間というペアよりも激しくなったというわけです。そういうふうと考えていく時に、ライプニッツとスピノザについて有限性をライプニッツに、無限性をスピノザに置いて、かつ有限性を反近代、無限性を近代に置くのは、やや問題ではないでしょうか。

その議論をもう少し深めていくと、有限性と無限性の概念的対の問題が見えてきます。両者は基本的概念として二分法的な対概念だからです。有限性の認識がなければ無限性の概念は生まれなし、無限性の概念がなければ有限性の概念も生まれない。だから、有限

性と無限性は一対として考えないといけないですし、その対の機能の仕方が近代社会に対する見方を決定するように私は思っているのです。ですから、無限性のほうを近代に置いてしまうと、何か大事なことを捉え損ねてしまう。その2つの概念の相互関係性を捉えられなくなってしまい、近代社会のダイナミズムを捉え損ねてしまうように思うのです。

このように考えてきますと、ライプニッツの思想の面白さは、有限性を帯びた思想の面白さであるというよりも、スピノザとライプニッツの関係性の中で有限と無限が相互にどのように現れ合うのかという関係性としてみたほうが、私にとってよりエキサイティングな感じがあります。

そのことはモナド概念の解釈の仕方にも出ると思います。例えば、発表ではモナドを個人として読むことが積極的ななされていますよね。モナドを個人の比喻として読むことはある程度妥当だろうとは思いますが、どうもそれで理解してしまうと何か捉え損なうものがあるような気がします。私自身がモナドを考えたときに、自分がモナド概念をつかみ切れていないと思う理由は、個人とモナドをイコールにしたときに、人間概念とモナド概念が本当にイコールではないように思えることです。それには有限と無限の概念の結びつき方が関係しています。スピノザの神と社会や世界をイコールに理解するというにも繋がる問題で、私が無神論的であることと関わっているとは思いますが、無限とか全体性といった無神論的に理解可能な概念で神を理解してしまってよいものか、悩んでいます。ライプニッツもスピノザも西洋哲学ですが、そこには神概念が入っています。それと無限性や有限性がどのように結びつくのか、その理解の仕方が有限性と無限性の対関係の理解のリアリティを作っていると思います。その意味で、モナドを個人として捉え、神を社会とか世界として捉えるという、その際の世界あるいは社会と個人という図式自体が既に極めて近代主義的な感覚の入ってしまったもののなので、そうした視点で17世紀哲学者たちを理解しようとしても、彼らにとってリアリティのある理解になるかどうか。それは私たちにとっても彼らからリアリティのある思想をくみ取れるかどうか、という問題でもあります。ライプニッツもスピノザも近代のある種の発端にある人たちなので、そのような捉え方も可能であると思

えるのですが、やはり彼らの哲学は私たちの知っている意味での単なる近代哲学ではなく、奇妙に近代以前の神概念が強く入ってしまった哲学であると思うので、彼らの哲学の現代的アクチュアリティを考えるとときに、その移植はどうしたら可能なのかということがやはり気になるのです。つまり、ライプニッツとスピノザの関係を有限と無限、反近代と近代、もしくは個人と社会のような近代的二分法に落とし込んでしまってもよいのかどうか、ということです。ライプニッツやスピノザが持っている17世紀的なものが、現代のアクチュアルな問題に落とし込まれた結果、早々に消えてしまうのかもしれない。そういう意味でいうと、哲学研究と哲学のアクチュアリティを考えるのは比較文明学的な問題関心だと思うので、この辺についてのお考えをお聞きしてみたいと思いました。問題を大きくして、いくつかの要素を詰め込んでしまったので、お答えしにくいとは思いますが、よろしくお願いします。

発表者の応答

発表者 まず、「有限、ライプニッツ、反近代」それに対する「無限、スピノザ、近代」という対立図式についてです。確かに私はライプニッツと反近代、スピノザと近代の組み合わせにしたのですが、有限と無限という形で対立項にしていたという意識はあまりありません。そこには有限性の捉え方の違いがあって、ライプニッツの場合には、有限性というものがあるから問いが生まれる、有限であるからまず実践的態度をとらなくてはいけない、また、ある程度有限であることによってこそ神を意義あるものとして受け取っている。それに対し、スピノザは、結局、自分が有限であるということを仮に払拭することができるとしたら、自分は神の一樣態であり、神と同一であることを知ることになるというわけです。スピノザは、神との同一を知ることによって能動性が極地に達し、真の自由が神の愛に存することを知るのでというようなことを言っていて、また彼にとってはこれが至福の状態なので、有限性というものは取り払われるべき、何の意義も見出されないようなものという扱いを受けているように思えます。私はそういう対立項で考えていたので、今ご指摘いただいたような意味で有限と無限という概念の対という意識はあり

ませんでした。

第二に、モナドを個人として考えるというのはどうなのかという点です。それに関しては、実を言いますと、モナドの解釈自体が研究者によってあまりにもばらつきがあるので、私がそれについて確定的なことを言えるような問題ではありません。テキストを読んでいくと、確かにモナドは個人だと解釈されるのですけれども、その一方で腕もモナドだという言い方が可能ですから、ご指摘にも確かに一理あります。

コメンテーター 大学もモナドとか、村もモナドとか、言うこともできるのですね。

発表者 どの程度まで可能なのかという問題はありますが、私はそう捉えてもよいと考えています。ただ、ライブニッツのテキストに本当に忠実に沿う場合、その種のものは羊の群れと変わらないというような言い方がされています。例えば、このマイクなども機械の部品のかたまりだけれども、これは1つのモナドというよりは羊の群れみたいなものだ、というように言われているので、村や大学はちょっと違うかもしれません。ただ、私がライブニッツのテキストを読んで考えた結果では、村を1つのモナドとして見ることも不可能ではないと思います。

モナドを個人として捉えることの是非の問題に戻りますが、確かに、腕、指、爪も全部1つのモナドとして捉えたとしても、私一人の個人をモナドとして捉えることと両立可能だと私は考えますので、個人がモナドであることも可能だとしか言いようがありません。

コメンテーター それは、モナドを個人として読むことと、個人もモナドでありえることとは若干差があるということですね。

発表者 そうです。ありえるということはまず言えるのですが、それが本当にそれでよいのかと考えてみますと、ライブニッツのテキストに変化があることに留意すべきでした。『形而上学序説』時代の完全個体概念というものを論じるときにはアダムの完全個体概念という言い方をして、モナドの前段階である個体概念をイコール人として見なしている感じがあるのですが、『モナドロロジー』でそれと同じような表現がなされるかというと、微妙なところがあります。モナドを個人と捉えるのは確かにやや短絡的に過ぎる可能性があるかなと、今気づきました。

第三に、スピノザの神学的な神概念を、社会学的な意味での世界や社会と同一視するのはどうだという点についてです。私が今回、神において両者を対立させたのは、そこに善を帰すか帰さないかということが重要な問題だったからです。スピノザのように、仮にもし神に善を帰すことをしないのならば、私たちは何をしようが神に罰せられることはないので、人は理性に従うもののやりたい放題になりますよね。そのような事実は社会の表面に現れて社会現象として見えるようになるでしょう。そのような意味で、スピノザの神は社会であるということになり、結びつけることは可能ではないかと考えます。

第四に、近代以前の哲学の議論を現代的なアクチュアルな場面に置きかえて、アクチュアルに語らせるやり方についての問題です。今回、私がこの発表をするに先立ち、コメンテーターの先生の授業でプレ発表をさせていただきました。その際にはかなり哲学的な議論に寄せた話をしまして、ライプニッツ哲学を人間の有限性という観点から捉えると、彼のモノドロジーがどのような解釈の方向性を持ちうるか示してみました。本日の発表では、ライプニッツのモノドロジーを人間の有限性という観点から捉えると、近代においてどのような意味を持ちうるか、という話をしたつもりです。つまり、ライプニッツ哲学思想の内在的可能性から近代という別の文脈での可能性へと敢えて自覚的に移行してみたのです。哲学を研究する者として、その哲学の時代的議論の中に収まっていはいけなし、現代のアクチュアルな問題にも近代初期の哲学を使って言及できればと普段から思っています。コメンテーターの先生と同じような問題意識を私も抱えているのかもしれない。

司会者 ありがとうございました。まだ時間がありますので、フロアの皆さんから質問があればお受けします。

フロアとの質疑

フロア レジュメ本文の最後のほうで、「近代理性主義の反省をしている今を生きる我々」とあるのですが、この「近代理性主義の反省」というのは、具体的にどういう営みのことで、「今を生きる我々」というのは、どの年代以降のどういう場所を生きる誰なのか

を具体的に教えていただけますか。

発表者 近代理性主義の反省というのは、ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』で言われる道具的理性に対する反省、つまり第二次世界大戦やホロコーストに対する反省です。それはもちろん随分前から行われていますが、いまだに終わっていないという感覚があるのでそのような言い方をしました。

その反省をしているのがいつのどこの誰かという点ですが、今現在生きている私たち、言い換えると、おおむね第二次世界大戦後で、かつ義務教育を終えることのできる人間と考えています。アフリカに住んでいるような、発展途上国で苦しい生活を送っているような人が同じようなものを反省しているとは言えないと思います。

フロア 今、近代理性主義として言われたことは多分、第二次世界大戦当時の列強、つまり西洋先進国ですよね。その人たちの戦争の論理と、合理的な思想、科学的思考が本当に同じなのかどうかには疑問の余地があると思います。ただ、その反省という観点で考えた場合に、1960年代以降においては、哲学ではジャック・デリダやミシェル・セールが理性を超えている感覚的なものを再発見していく営みがありましたし、大衆運動でも、サイケデリックでLSDを使ったりして、自分の言語や意識などといったものを超えたものを発見していく営みがありました。それがいわゆるカウンターカルチャーという形で60年代から80年代にかけて、先進国の中で大きな影響力を持ちました。しかし、90年代以降はカウンターカルチャーの側にいた人たちが大企業のスーツを着る人たちに鞍替えするだとか、あるいは、同じ近代主義、近代理性主義批判として出てきたゾンビ映画などが、90年代以降は一掃されるという別の動きがあります。要するに、近代理性主義の反省は知的営みとしても、あるいは大衆運動としても、90年代か2000年代にはある程度終わってしまって、何か別の時代空間の中に我々の2010年代は突入しているのではないかと思うのですが、いかがでしょうか。

発表者 そういう側面もあるとは思いますが、60年代に脱ロゴスみたいな感じでヒッピーとか学生をやっていた人たちが、90年代になってスーツを着るという意味ではないですよね。個人の成長と変化の問題ではなく、90年代にはそもそもヒッピー的な人も文化もは消滅した、ということでしょうか。

フロア そうです、時代が移り全体的変化が起きたということで。かつての女性解放運動、フェミニストの運動が盛んだった頃には、男性・女性という二項対立的なものを壊そう、何かを破壊してあげようという動きがあった。しかし、現在では例えばFacebookの仕様が、アカウントの場合には男か女ではなく四十、五十何種類と選べるようになってきているという形で、文化現象として近代的なるものはかなり変わってきているということです。

発表者 分かりました。90年代以降に近代理性主義の反省がなくなっていないのではないかというご指摘ですね。もしかしたらそういう事実もあるのかもしれませんが、少なくとも知識人の論文などを見る限りでは、そうとも限らないのではないかと思います。量の問題ではなく、近代理性主義に対する反省はまだ完全に終わっているとは言えないのではないかと私は思っています。

フロア ありがとうございました。

司会者 今のやり取りは比較文明学に対する問題提起として、今後、全体でも受けとめていきたいと思います。ありがとうございました。